

И.П. Коровушкина-Пярт

**СТАРООБРЯДЧЕСТВО УРАЛА
В ГОДЫ СТАЛИНСКОЙ «РЕВОЛЮЦИИ СВЕРХУ»:
РЕПРЕССИИ, ПРОТЕСТ И ВЫЖИВАНИЕ**

Взаимоотношения государства и Русской Православной церкви в советский период довольно подробно освещаются в ряде публикаций последних лет. Отечественные и западные историки рассматривают вопросы формирования и проведения антирелигиозной политики в после-революционной России, обращая особое внимание на взаимоотношения власти и верующих¹. Что нового может добавить история старообрядчества в советский период к нашему пониманию, во-первых, отношений государства и верующих и, во-вторых, феномена старообрядчества как социально-религиозного явления русской истории нового времени? Аспекты истории старообрядчества в советский период рассматривались в ряде публикаций сибирских историков, центром внимания которых были старообрядческие миграции 1920–1930-х гг., выживание традиционных структур старообрядческой социально-культурной жизни (скиты), а также сохранение традиционного мировоззрения староверов в период коренной ломки традиционной культуры и внедрения атеистической идеологии².

Как показали исследования сибирских историков, в старообрядчестве и в советское время сохранялась сильная традиция отвержения компромисса с властью, главным выражением которой являлся побег, нелегальное положение, а в идеологическом плане – «усиленное распространение представлений об антихристовой природе послереволюционной власти и близком конце света»³. Вывод этот основан на материале Сибири (где старообрядческие скиты сохранились и по сей день), которая по своему административному положению в 1917–1950-е гг. не может служить моделью для анализа положения старообрядцев в других регионах, поскольку статус периферии допускал некоторое исключение из правил.

Настоящая статья – не исчерпывающая темы «старообрядчество и власть» – ставит своими целями, во-первых, оценить воздействие официальной антирелигиозной политики 1930-х гг. на старообрядческие общины Уральского региона и, во-вторых, поднять проблему выживания старообрядцев в новых социальных и культурных условиях. Эти вопросы рассматриваются на основе источников из партийных и государственных архивных фондов и архивов административных органов Урала

(Пермской, Свердловской и Челябинской областей), а также с привлечением материалов интервью со старообрядцами региона⁴.

В 1920–1930-е гг. государственная политика по отношению к старообрядцам находилась в тесной связи с общим подходом к христианским сектам: власть смотрела со снисхождением на рост сектантской активности, направляя основные усилия на ослабление своего главного соперника – Русской Православной церкви (РПЦ).

Хотя старообрядцы были задеты антирелигиозными кампаниями 1920-х гг. в меньшей мере, чем РПЦ, центральная власть стала собирать информацию об активности сектантов и старообрядцев уже в 1921–1922 гг. В 1921 г. VIII секция Наркомюста под руководством П.А. Красикова разослала вопросник, касающийся деятельности сектантов по разным губерниям⁵. В конце 1922 г., когда кампания по конфискации церковных ценностей была завершена, партия меняет снисходительное отношение к сектантам и вводит ограничения их деятельности: в этом году был расформирован Оргкомсект, второстепенная организация под руководством В. Бонч-Бруевича, основным направлением деятельности которой было наделение земель сектантских коммун; кроме того, были введены ограничения деятельности толстовцев, баптистов, евангелистов и Христианского Союза Молодежи⁶. В 1920-е гг. деятельность старообрядческих общин по организации соборов и съездов, оформление общин и учет зданий для общественной молитвы находились под неуспынным надзором административных органов, которые считали, что лучше позволять сектантам проводить свои собрания и богослужения с разрешения властей даже не требуя обязательной регистрации общины, чем иметь дело с неконтролируемыми собраниями.

Тем не менее, местные административные органы характеризовали старообрядцев как не представляющих угрозы для советской власти. Большинство ответов, полученных с мест, описывали старообрядцев как нейтрально настроенных к власти, положительно относящихся к кооперации и не отказывающихся от военной службы. И только в одном случае из 17 по Челябинскому уезду – в Таловской волости, старообрядцы были представлены как скептически настроенные и почти враждебные советской власти⁷. В годы НЭПа образ старообрядца как жертвы царского режима, лояльного гражданина, сосуществовал с другим образом – старообрядца-кулака, торговца и участника Белого движения⁸.

Летом 1928 г. на Пленуме ЦК ВКП(б), после своей январской поездки в Сибирь, И.В. Сталин выдвинул тезис об обострении классовой борьбы по мере строительства социализма. Идеологически оправдывая методы «военного коммунизма», Сталин провозглашал курс на воз-

рождение чрезвычайных методов в деревне, оправдывал методы продразверстки. Сталинская «революция сверху» в 1928–1932 гг., сопровождавшаяся насильственной коллективизацией сельского хозяйства, индустриализацией и, так называемой «культурной революцией», также вела к изменению религиозной политики⁹. Законодательство 1929 г. о религиозных ассоциациях, дополненное бесчисленными секретными инструкциями, было направлено на подавление всякой активности религиозных организаций в общественной сфере, кроме туманно сформулированного права на религиозное богослужение. Согласно наблюдениям финского историка Арто Лукканнена, существовало три направления антирелигиозной политики в 1930-е гг.: во-первых, конфискация материальных ресурсов религиозных организаций; во-вторых, ликвидация приходов; в-третьих, депортации духовенства в лагерь. Финский исследователь также отмечает, что последние два направления проводились планомерно только в 1929–1930 и затем снова в 1936–1938 гг.¹⁰

В то время как в 1920-е гг. старообрядцы на Урале – хотя и под бдительным надзором НКВД – могли проводить местные соборы, диспуты, организовывать паломничества, в 1930-е гг. все собрания подобного рода были запрещены. Так, например, паломничество на Веселые Горы возле Нижнего Тагила, ключевое событие в литургическом календаре старообрядцев-часовенных, собиравшее в прошлом сотни и тысячи паломников из отдаленных мест Урала и Сибири, находилось под запретом властей с 1930 до 1957 г. Даже диспуты между антирелигиозными агитаторами и представителями религиозных общин, популярные во времена НЭПа, полностью исчезли. Запрет на собрания имел серьезные последствия для старообрядческого коллективного самосознания. Отрицательный эффект также вызывало массовое закрытие церквей и моленных домов в 1930-е гг. В Свердловской области только 4 из 54 старообрядческих часовен, действовавших до революции, в 1940-е гг. оставались в пользовании верующих¹¹. Протесты с мест в связи с закрытием церквей и часовен рассматривались Комиссией по делам религиозных культов при ВЦИКе под руководством Смидовича, учрежденной в 1931 г. и призванной служить арбитром между верующими и местными властями. Три протокола из дел этой комиссии 1930 г. демонстрируют, что в 6 из 9 случаев решение было принято в пользу старообрядцев, так что здания оставались в пользовании верующих, в двух других случаях старообрядцам было выделены новые здания. Некоторые из этих решений были сделаны на основании инструкции ВЦИК, гласившей, что здание не может быть отнято у верующих, если в радиусе 5 км не существует другого здания этой же конфессии¹². Зачастую попытки руководителей

Комиссии проводить линию «социалистической законности» вызывали жалобы со стороны местных органов, настаивавших на том, что прошения верующих свидетельствуют о контрреволюционной активности кулаков и церковников¹³. Хотя систематическое сравнение фактического материала невозможно, но по имеющимся данным можно предположить, что центр чаще встречал с симпатией жалобы старообрядцев, чем православной части населения.

Закрытие церквей, приостановленное в 1932–1935 гг., было возрождено в 1936–1938 гг.¹⁴ В дополнение к закрытию церквей, власти накладывали непосильные налоги на общины. Так, Комиссии по делам религиозных культов в 1931 г. пришлось аннулировать 61,3 % всех решений по налогообложению духовенства, принятых местными властями, и 55,8 % решений по наложению «твердого задания»¹⁵.

Влияние коллективизации сельского хозяйства на традиционную старообрядческую общину было более разрушающим, чем антирелигиозная политика 1930-х гг. Во-первых, коллективизация разрушила экономическую базу старообрядческой сельской общины. Во-вторых, в колхозах было труднее соблюдать религиозные и бытовые предписания старообрядческой веры. Требования работать в воскресенье и во время православных праздников вызывали частые жалобы верующих. В процессе коллективизации уничтожению подвергались иконы и книги, предметы огромной значимости для воспроизводства старообрядческой культуры¹⁶.

Следующий удар был направлен против духовных и светских лидеров старообрядческих общин. Несмотря на то, что беспоповцы были менее заметны для властей, их также коснулись репрессии против духовенства и «сектантов». В период коллективизации власти удаляли из сельской местности признанных лидеров крестьян, которыми зачастую являлись старообрядческие наставники и начетчики. Со спадом волны коллективизации, аресты старообрядцев не прекратились: с введением паспортного режима в 1933 г. милиция и НКВД проводили рейды против подозрительных личностей – странников и паломников¹⁷. Несколько лет власти пытались найти популярного лидера старообрядцев-часовенных, известного им под именем отца Увара. В 1936 г. 74-летний о. Увар (Увенарий Ознобихин) был схвачен в женском скиту в Шалинском районе. Родившийся в крестьянской семье, Увенарий был типичным представителем старообрядческого старчества. В 1918 г., в возрасте 56 лет, оставив хозяйство взрослым сыновьям, он отправился на жительство в лесной скит в Тугулымском районе, где сам обеспечивал себя, собирая ягоды и занимаясь изготовлением валенок для местных крестьян. О. Увар был

приговорен к пяти годам лагерей как шпион японской разведки.

Рядовые старообрядцы, члены колхозной администрации, попадали под дела о саботаже и вредительстве еще до начала чисток¹⁸. Но массовые аресты скитских жителей достигли пика в период «ежовщины» 1937–1938 гг. Только во время одной операции в 1938 г. войска НКВД-ОГПУ ликвидировали три старообрядческих монастыря, шесть скитов и отдельные кельи в Свердловской области, арестовав при этом около 60 пожилых стариц и старцев¹⁹.

Массовые репрессии против простых верующих начались в 1937–1938 гг. Индивидуальные следственные дела из архивов административных органов показывают, что среди арестованных в годы чисток старообрядцев доминировали лица мужского пола, родившиеся между 1860-ми гг. и началом XX в. Среди них были крестьяне и городские жители, бывшие кулаки и середняки, колхозники и единоличники, представители духовенства и обычные верующие, грамотные и неграмотные²⁰. В большинстве случаев религиозная принадлежность арестованных в сочетании с классовой характеристикой была достаточным основанием для обвинения в контрреволюционной пропаганде. Следствия по делу конспиративных старообрядческих организаций вроде «Братства Русской Правды» или «Лиги Воинствующих Христиан» – плод творчества офицеров карательных органов – объединяли сотни иногда незнакомых между собой людей²¹. Размах репрессий, тем не менее, спал после 1938 г.; в 1939 г. многие дела, в том числе по старообрядцам и сектантам, были переданы на пересмотр. В Челябинском НКВД комиссия 1939 г., выяснила, что только в 26 % случаях репрессии 1937–1938 гг. имели достаточное основание²².

Выживание старообрядчества в Советском Союзе, описанное британской исследовательницей К. Лейн в 1970-х гг. как удивительный парадокс, нуждается в историческом объяснении²³. В какой степени выживанию старообрядчества способствовало сопротивление государственной политике, и в какой – адаптация к новым условиям жизни и требованиям власти?

С открытием архивов в 1990-х гг. историки обнаружили документы, свидетельствующие о широком крестьянском и рабочем сопротивлении сталинской политике, что вело к острым дискуссиям о соотношении противостояния, ассимиляции или активной поддержке режима широкими массами. В своей работе, посвященной крестьянскому сопротивлению коллективизации, Л. Виола продемонстрировала распространение среди крестьян слухов об антихристе и конце света в связи с ломкой традиционного крестьянского быта в 1930-е гг. и указала на значение

этих слухов для мобилизации крестьянского сопротивления²⁴. Исследователи старообрядчества давно обратили внимание на то, что эсхатологические мотивы были характерны для сочинений старообрядцев-часовенных урало-сибирского региона в XX в.²⁵ Поскольку эсхатологические настроения во многом являлись центральными для мировосприятия старообрядчества, особенно беспоповцев, важным является вопрос о роли эсхатологии в формировании сопротивления сталинской политике. Тем не менее, документальные материалы не подтверждают вывод Л. Виолы о непосредственной связи между эсхатологическим мировоззрением и социальной акцией, в данном случае – активным сопротивлением советской политике. В период коллективизации индивидуальный и коллективный протест часто имел черты отчаянной попытки сохранить безвозвратно исчезающий уклад жизни, нередко носившей характер борьбы не на жизнь, а на смерть²⁶, но нам ничего не известно о случаях массовых самоубийств (едва ли не последний акт подобного рода имел место в Томской губернии в 1918 г.). Крестьянские выступления в старообрядческих районах Урала часто возникали в ответ на террор местных коммунистов и не имели четко выраженной идеологии²⁷. Мы не нашли документов, свидетельствующих о том, что старообрядцы считали, будто в колхозах ставят печать антихриста. Часто сами руководители старообрядческих общин советовали своим подопечным вступить в колхоз.

Побег, миграция, как было отмечено, – оставались традиционными формами старообрядческого сопротивления. Еще до начала кампании по раскулачиванию многие старообрядческие семьи, которые были бы наверняка подвергнуты этой процедуре, успели выехать за пределы района²⁸. Некоторые успели распродать собственность до указа 01.02.30, запрещавшего кулакам продавать собственность, и переехать на Алтай или в Сибирь²⁹. В одном из партийных отчетов 1930 г. сообщалось, что сотня кулаков из старообрядческой дер. Большая Уса Пермского округа, переехав в Сибирь, основала поселок Новая Уса³⁰. Часто малолетние дети и старики-родители служили помехой в переселении на новое место³¹.

Нужно также отметить, что на Урале достаточно заметный процент сельского населения оставался вне колхозов почти до 1938–1939 гг., когда государство вынуждало единоличников вступать в колхоз, накладывая непомерные налоги на их хозяйства. До этого времени многие старообрядцы предпочитали сохранять экономическую и культурную независимость. Мужчины нанимались на ближайшую фабрику или в совхоз, или же кустарничали, работая плотниками, сапожниками или строителями³². В некоторых случаях семья разделялась – муж вступал в колхоз, жена оставалась единоличницей³³.

Во время коллективизации и после нее миграция в Сибирь уступает место миграции сельского населения в города. Многие раскулаченные старообрядцы, которые не были депортированы, уезжали в город и устраивались на производство; то же делали вернувшиеся из ссылки кулаки³⁴. Несмотря на предупреждение руководителям заводов, чтобы те не нанимали кулаков и сектантов, нехватка рабочих рук и гонка пятилетних планов заставляли смотреть сквозь пальцы на эти предупреждения, тем более что в ходу были фальшивые справки³⁵. Многие из старообрядцев-мигрантов использовали своих лошадей, чтобы транспортировать отходы с завода, возить почту или грузить товар на железной дороге³⁶. После введения налогов на лошадей в 1938 г. многие перешли на заводскую работу или переквалифицировались на шоферов общественного транспорта³⁷.

Обеспечивал ли город большую автономию старообрядческому населению? Безусловно, во многом в городе было легче избежать официального контроля и эксплуатации колхозного начальства. Особенно это относится не к областным центрам, а к городам с населением между 100 и 300 тыс. человек, таким как Миасс, Невьянск, Ревда, Касли, Златоуст или Шадринск. Дома в частном секторе на окраинах города, окруженные палисадниками или расположенные у железнодорожных путей, обеспечивали приватность для домашнего или общинного богослужения. Рабочие в Нижней Салде, члены общины странников, даже сохраняли тайные кельи для старцев и стариц на задних дворах своих домов или в подполе³⁸. Городские старообрядцы обладали лучшими средствами для отношений с властями, чем их сельские единоверцы. Свои жалобы они чаще печатали на машинке, а не писали вручную, используя формальный бюрократический стиль и сопровождая свои доводы цитатами из советского законодательства, а также собирая подписи сотен человек. Часто жалобщики подчеркивали свое рабочее происхождение и лояльность по отношению к советской власти³⁹. В некоторых случаях городским старообрядцам удавалось отвоевать здание молеального дома (Невьянск) или перенести его в другое здание (Миасс, Челябинск).

Напрашивается вывод о том, что старообрядцы были менее заметны для властей, чем члены РПЦ. Имея исторический опыт преследований со стороны властей, старообрядцы привыкли прятать свою духовную жизнь от внешнего взора. Беспоповцы, не имеющие между собой евхаристического общения, не нуждались в зданиях, специально освященных для богослужения, их руководители не отличались от массы по внешнему виду. В советское время старообрядческое духовенство и монашество участвовало в советской экономической жизни, работая на

производстве и продолжая исполнять свои духовные обязанности⁴⁰.

Адаптация чаще, чем прямое сопротивление, была нормой для старообрядцев, хотя описать стратегию адаптации труднее, чем протеста. В течение двух с половиной веков старообрядцы выработали стратегию сосуществования с гражданскими властями. Большая часть наших респондентов заявляла, что христиане должны подчиняться властям, даже если они верили, что эта власть была от антихриста. Старообрядческие руководители часто одними из первых вступали в колхоз⁴¹. В Оханском районе, где большая часть населения принадлежала к старообрядцам, кулаки коллективизировали свои хозяйства, вызывая другие районы на соревнование. В Свердловском округе странники организовали колхоз «Любители труда», который просуществовал до 1933 г. Некоторые районы с преобладающим старообрядческим населением пытались сохранить свои общины внутри колхоза. Партийные деятели были вынуждены признать что некоторые из этих колхозов могли бы считаться образцовыми, отмечая высокую производительность, лояльность и культурный уровень их членов-старообрядцев⁴². В 1930-е гг. традиционные ритуальные ограничения старообрядцев были практически невыполнимы. Раскулаченные семьи старообрядцев наряду с разнородной этнической и культурной массой крестьянского населения были депортированы в спецпоселки на севере Урала и в Карелию. Старообрядцы сливались с потоками крестьян, мигрирующих в города, особенно во время голода 1932–1933 гг. В спецпоселках, лагерях и фабричных бараках староверы встретились с непривычным вызовом их бытовому и религиозному поведению. Им приходилось делить кров и еду с представителями других конфессий, терпеть табачный дым, сквернословие, чужую культуру⁴³. В колхозах и на производстве старообрядцы, воздавая «кесарю кесарево», не гнушались скромной пищей, приготовленной в поле или в заводских столовых⁴⁴.

Несмотря на строгие правила своей веры, старообрядцы ставили на первое место трудовую дисциплину, жертвуя церковными праздниками и ограничениями поста, чтобы не вызывать конфликта с колхозным начальством. Колхозное и фабричное начальство ценило старообрядцев как работников за надежность, старательность и отсутствие вредных привычек. Часто тюремное начальство ценило старообрядцев как ударников труда и даже помогало им ходатайствовать об уменьшении срока⁴⁵.

В ходе столетий, под влиянием периодических гонений, старообрядчество сформировало структуру, которая позволяла сохранять коллективные связи и чувство принадлежности к одной общине без публичной демонстрации своей веры. В то время как такие таинства, как ехва-

ристы (для поповцев), становились более трудноисполнимы в связи с закрытием церквей и арестом священников, крещение и, в меньшей степени, исповедь соблюдались регулярно. Большинство детей, родившихся в 1930-е гг., были крещены. Семья, несмотря на интервенцию сталинского государства в сферу частной жизни, стала основным институтом для воспроизводства старообрядческого идентитета. Наши информанты вспоминают семейное пение духовных стихов, домашнюю молитву, рассказы о святых, и практические уроки христианской этики и благочестия⁴⁶.

Роль женщин в сохранении старообрядческой культуры трудно переоценить. Официальные источники отмечали, что женщины составляли две трети религиозных общин и что после ареста священнослужителей и наставников часто именно женщины возглавляли общины. Среди наших информантов 8 из 14 наставников беспоповских общин – женщины. Такая ситуация сложилась частично потому, что мужчины, с одной стороны, более часто подвергались репрессиям, с другой – потому, что мужчины, как правило, активнее использовали возможность продвижения по социальной лестнице посредством образования и вступления в партию. Женщинам было легче оставаться в частном секторе экономики в качестве домохозяек, – статус, позволявший посвящать время молитве.

Историческое самосознание старообрядчества воспроизводилось не только через важнейшие таинства и обряды, но и через устную и письменную традиции. Рассказы об истории старой веры, гонений и мученичества передавались из поколения в поколение. Несмотря на конфискации имущества и аресты, старообрядцы сохранили книжные коллекции и даже воспроизводили новые тексты.

Репрессивное сталинское государство имело дело с обществом, чьи традиции, структура и инерция сводили на нет все планы властей. Естественно, общество не могло победить государство, но и победы последнего были не более, чем частичными. Одним из примеров этого было выживание старообрядчества. С одной стороны, непоследовательность и противоречивость государственной политики по отношению к религии, бюрократический конфликт между центром и местной властью, могут объяснить выживание религии в советском обществе. Во многих отношениях коллективизация, депортации кулаков и миграции вели к дезинтеграции старообрядческих общин и разрушению традиционных экономических и социальных форм. Активное сопротивление власти было уделом единиц, для большинства же старообрядческого населения, как показывают материалы интервью, выживание зависело от гражданского подчинения, аскетизма, смирения и непобедимой веры в торжество

добра над миром антихриста. В обществе, проходившем насильственную индустриализацию и секуляризацию, старообрядцы потеряли многие из своих традиционных черт. Тем не менее, старообрядческие общины сохранились на Урале – в городах больше, чем в колхозах, причем часто под руководством женщин. Через семью и неформальные связи, через устные и письменную традиции, через соблюдение основных обрядов, старообрядцы сохранили свою веру и, до какой-то степени, оставили советский мир за порогом своего дома.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999; *Одинцов М.* Государство и церковь в России. XX век. М., 1994; *Чумаченко Т.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961. М. 1999; *Шкваровский М.* Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. М. 1999; *Кривова Н.С.* Власть и церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1999. *Glennys Young.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park, 1997; *Daniel Peris.* Storming the Heavens: the Soviet League of the Militant Godless. Ithaca, 1998; *William Husband.* Godless Communists: Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932. DeKalb, 2000. См. также: *Sarah Davies.* Popular Opinion in Stalin' Russia. Cambridge, 1997. P. 73–83; *Sheila Fitzpatrick.* Stalin's Peasants. Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization. New York, 1994; *Lynn Viola.* Peasant Rebels under Stalin. Collectivization and the Culture of Peasant Resistance. New York, 1996; *Idem.* The Peasant Nightmare: Visions of Apocalypse in the Soviet Countryside // *The Journal of Modern History.* 62. 1990. P. 747–770.

² *Покровский Н.* За страницами «Архипелага Гулаг» // *Новый мир.* 1991. № 9. С. 77–90; *Он же.* Скитские биографии // Там же. 1992. № 8. С. 194–210; *Зольникова Н.Д.* Урало-сибирские староверы в первой половине XX в.: древние традиции в советское время // *История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв.* Новосибирск, 1998. С. 174–190.

³ *Зольникова Н.Д.* Урало-сибирские... С. 190.

⁴ Около 50 информантов (г.р. 1898–1953) были опрошены в 1998–1999 гг., что было бы невозможно без содействия Археографической экспедиции УрГУ. Ссылки на интервью включают в себя код имени и фамилии респондента и год рождения, напр.: АК14. Анонимность респондентов сохранена.

⁵ ГА РФ. Ф. 353. Оп. 5. Д. 250. Л. 13.

⁶ Оргкомсект, учрежденный при Наркомземе, просуществовал с октября 1921 до ноября 1922 г. Главным направлением деятельности комитета было содействие прошениям сектантов об учреждении сельскохозяйственных коммун. Ссылки на антисектантские постановления Антирелигиозной комиссии ЦК см.: *Кривова Н.С.* Власть и церковь... С. 83–85.

⁷ ГАЧО. Ф. 172. Оп. 1. Д. 404. Л. 50–70.

⁸ ГА РФ. Ф. 5407. Оп. 2. Д. 42. Л. 72.

⁹ Термин «культурная революция» по отношению к политике 1928–1932 гг. был введен американской исследовательницей Шилой Фитцпатрик как параллель китайской «культурной революции» 1960–1970 гг. Несмотря на критику этого термина в отношении данного периода, он достаточно широко распространен в литературе. См.: Russian Review. 58 (April 1999). P. 183–210.

¹⁰ Luukkanen A. The Religious Policy of the Stalinist State: A Case-Study: The Central Standing Commission on Religious Questions, 1929–1938. Helsinki, 1997. P. 27.

¹¹ ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 43. Д. 54. Л. 126.

¹² ГА РФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 9.

¹³ ГА РФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 3.

¹⁴ Согласно партийным сводкам, еще в начале 1937 г. действовали 20 000 зданий, включая 340 на Урале, но к 1939 г. не более 200 церквей оставалось действующими. Хотя в 1941 г. и числилось 3732 здания, но 3350 из них находились на присоединенных территориях Прибалтики и Западной Украины. См.: Шкваровский М., Русская православная церковь ... С. 117.

¹⁵ ГА РФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 6. Л. 5.

¹⁶ О сжигании икон и книг упоминают в интервью старообрядцы поколения 1911–1918 г. р. из Свердловской и Пермской областей. См.: СС11, АК14 и АШ18.

¹⁷ ГААОСО. Д. 5827.

¹⁸ ГААОСО. Д. 41352 (1933 г.); Д. 27437 (1934 г.)

¹⁹ ГААОСО. Д. 32016. Л. 163.

²⁰ По материалам около 40 дел, просмотренных в архивах административных органов Перми и Екатеринбурга.

²¹ См. 9-томное дело 32016 в ГААОСО, или дело 23356, хранящееся там же.

²² ЦДНИЧО. Ф. 288. Оп. 3. Д. 166.

²³ Lane Christel. Christian Religion in the Soviet Union: A Sociological Study. London, 1978.

²⁴ Viola L. The Peasant Nightmare...

²⁵ Агеева Е.А. Старообрядческая полемика об антихристе на исходе XX века // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург. 1997. С. 9–16; Зольникова Н.Д. Урало-сибирские...

²⁶ ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 11. Д. 86. Л. 120.

²⁷ ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 8. Д. 54. Л. 355.

²⁸ АЛ51; ГААОСО. Д. 18252.

²⁹ АК15; АА40.

³⁰ ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 8. Д. 101. Л. 44.

³¹ ПР28; ФМ98.

³² ЛГ24, АШ18.

³³ ГАНИОПДПО. Д. 13482.

³⁴ ЕП20, АЛ51.

³⁵ ДИ5; ОЛ50.

³⁶ СС11; ДЯ5; ИМ6; ФМ98.

³⁷ ИМ6; ДЯ5.

³⁸ ГААОСО. Д. 38219.

³⁹ ГА РФ. Ф. Р-5263, Оп. 1. Д. 1558. Л. 94.

⁴⁰ АЛ51; ТД20.

⁴¹ АК14.

⁴² ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 11. Д. 186.

⁴³ АЛ51; ОС37; КД35; АК15.

⁴⁴ ЦДООСО Ф. 4. Оп. 14. Д. 375. Л. 76–77.

⁴⁵ КД35; ЛБ13; ГААОСО. Д. 41051.

⁴⁶ ОС37; КД35.

И.В. ПОБЕРЕЖНИКОВ

ТЕОРИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ

В современном отечественном обществоведении, в том числе в исторической науке, наибольшей популярностью пользуются три социологические макротеории: формационная, цивилизационная и модернизационная. Активное освоение последней началось относительно недавно, лишь в постсоветской России. При этом интерес к модернизационной парадигме во многом объясняется возможностями ее применения при изучении той коренной общественно-политической и экономической трансформации, которая началась в стране с конца 1980-х гг. Философ Л.В. Поляков отмечает, что «тема модернизации – одна из наиболее модных в современной российской социально-философской, социально-экономической и политологической литературе». По мнению историка В.В. Согрина, теория модернизация является более прагматической и более «осязаемой» при соотнесении ее с современными российскими реалиями в сравнении с двумя другими влиятельными макротеоориями – общественно-экономических формаций и цивилизаций¹.

Под модернизацией в общем понимается процесс, в результате которого аграрные, традиционные общества преобразуются в индустриальные, современные. Считается, что данный переход влечет за собой развитие передовой индустриальной технологии и политических, культурных, и социальных механизмов, соответствующих поддержке, регулированию и использованию этой технологии. Модернизационный переход, как принято считать, оказывает воздействие на каждый социальный институт, каждую группу населения, ощущается всеми слоями общества.